

recenzije – *recensiones*

Ivica RAGUŽ, *Sinn für das Gott-Menschliche, Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar*, Bonner Dogmatische Studien, Bd. 36, Echter Verlag, Würzburg 2003., str. 546.

Ivica Raguž, viši asistent na Teologiji u Đakovu Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu objavio je u Bonnskim dogmatskim studijama, teološkom nizu koji su pokrenuli H. Breuning, H. Jorissen, K.-H. Menke i J. Wohlmuth u poznatoj izdavačkoj kući Echter Verlag iz Würzburga, svoju doktorsku disertaciju koju je pod vodstvom prof. dr. Elmara Salmanna OSB izradio i obranio na Teološkom fakultetu Papinskog Sveučilišta Gregorijana u Rimu, u specijalizaciji iz fundamentalne teologije.

Kao što je iz samoga naslova vidljivo autor se posvetio proučavanju estetike Immanuela Kanta, filozofa čiju dvjestotu obljetnicu smrti slavimo ove godine i jednoga od najvažnijih katoličkih teologa dvadesetog stoljeća Hansa Ursa von Balthasara te promišljanju međusobnog povezivanja njihove misli.

Zadnji dio gore izrečene tvrdnje može se činiti čudnim i gotovo neprihvatljivim svima onima koji se smatraju poznavateljima djela i jednoga i drugoga autora. Oni bi bili spremni tvrditi da je nemoguće ostvariti plodonosni susret između ova dva

autora te nazvati takav pokušaj jednom vrstom »intelektualne akrobacije«.

Upravo u takvu vrstu »akrobacije«, ali sa dobro osmišljenom postavkom, ciljem i s dobrom izvedbom upustio se i autor te po mome mišljenju, ponudio i najvećim skepticima ne samo putove uspostave dijaloga između naizgled dvije suprotstavljene estetike nego i izvlačenja njih samih iz vlastitih uskoća kroz međusobno obogaćenje suprotnim pristupom.

Prije svega mi se čini važnim napomenuti da se autor posvetio promišljanju estetike ovih dvaju mislilaca polazeći od pretpostavke kako je vrijeme u kojem živimo »estetsko vrijeme« što se prije svega očituje u sposobnosti zamišljanja i promišljanja koje je oslobođeno svakog čvrstog spoznajnog i moralnog reda. Ta spoznajna zamišljajnost lišena je svake sposobnosti i želje za oblikovanjem rasudne snage upravo stoga što rasuđivanje pretpostavlja nešto pod čijim će vidom ono biti izvršeno. Na taj se način unatoč osjećaja potpunosti slobode, estetska misao pokazuje kao rastvarajuća i uništavajuća.

U gotovo identičnoj situaciji, smatra Raguž, nalazi se i Crkva koja je spoznajnu zamišljajnost uvijek držala u okvirima objektivnosti Objave i tradicije. Danas je situacija takva da mnogi snagom svoje vlastite zamišljajnosti žele promišljati nešto sasvim novoga o Objavi, te se stoga odreći svega postojećeg u cilju stvaranja novih slika. Teološka sposobnost rasudne snage

nije više moguća, tako da se i mnogi kršćani odriču rasuđivanja te se pretvaraju ili u kršćanske fundamentaliste ili u rezignirane kršćane. Stoga se hitno nameće problem funkcije zamišljaja u Crkvi i teologiji i njena uloga u odnosu spram Objave.

I. Raguž je mišljenja da upravo estetska promišljanja I. Kanta i H. U. von Balthasara mogu pomoći u kritičkom razumijevanju estetske situacije u društvu i Crkvi i to zbog toga što u njima nalazimo određena razumijevanja čovjeka, razumijevanja koja su imala posljedice za naše vrijeme.

Tu analizu Raguž provodi pod još jednim zajedničkim nazivnikom koji je vidljiv iz naslova njegovoga djela, a to je »smisao za božansko-ljudsko«. On smatra da Kantovu i Balthasarovu estetiku treba promatrati u svjetlu ljudske potrebe i čežnje za smislom ljudskog i božanskog. Osim toga ističe da se »smisao za božansko-ljudsko« može tražiti, utemeljiti i opravdati jedino estetskim putem.

U prvome dijelu svoga rada »Smisao za božansko-ljudsko u 'Kritici rasudne snage'«, koji se sastoji od tri velika poglavlja autor se bavi estetskom i teleološkom rasudnom snagom. Polazeći od činjenice da je čovjekova konačnost temeljna motivacija Kantove filozofije, autor naglašava kako se upravo u toj činjenici otkriva i aporija same konačnosti koja se otkriva i kao nedostatak, kao tama i kao bezdan. Stoga Kantova filozofija otkriva i uzmicanje pred konačnošću. To se uzmicanje u Kritici čistog uma, kada je u pitanju zamišljaj, može vidjeti kroz prizmu njegove uloge unutar spoznaje. Zamišljaj u prvom izdanju ima relativnu samostojnost u odnosu na um, što vodi k potpunom subjektivizmu, dok je u drugome izdanju podređen umu i primjenjuje sintetičku snagu uma na promatranje. U Kritici praktičnog uma to se uzmicanje nastavlja. Čovjek kroz moralni zakon ostaje unutar područja nominalnoga slobodan

i neovisan. Kako tvrdi Raguž pozivajući se na različite Kantove kritičare, u obje se njegove kritike otkriva konačnost i bezdan ljudskoga razuma. Osim toga nakon tih kritika sve je očitiji jaz između područja naravi i slobode, što dovodi u pitanje i cjelokupnu Kantovu filozofsku konstrukciju.

Sve je to dovelo Kanta do zaključka da u ovim dvjema kritikama nije dao konačne odgovore na neka važna pitanja upravo toga odnosa. Pri tome je potrebno imati pred sobom činjenicu da Kantov govor o najvećem dobru, koji mnogi smatraju neprimjerenim njegovoj filozofiji, otkriva u čovjeku i njegovom razumu dimenziju cjelovitosti, koja mu nameće da se ostvari u potpunosti, a ne samo na razini različitih područja djelovanja. Jer kada to ne bi bilo moguće onda bi bilo nemoguće govoriti i o smislu koji se shvaća kao međusobno povezano i ostvareno jedinstvo. No kako to ostvariti? Iz Kritike praktičnog uma proizlazi da je jaz između nadosjetilnoga i onoga što se pokazuje nemoguće premostiti. To bi dovelo u opasnost cjelokupni projekt »čovjek«. No u toj istoj kritici Kant nudi i rješenje u činjenici da čovjek mora postulirati besmrtnost duše i ideju Boga kako bi mogao dalje smisljeno živjeti. Kako kaže Raguž, mora se nadati da će Bog njegov projekt privesti kraju. Istovremeno Kant daje do znanja kako je ta nada smisljena ako proizlazi iz kreposti kao njenog preduvjeta. Na taj je način projekt kritičke filozofije spašen kroz učenje o postulatima.

Upravo u toj tvrdnji mnogi autori koji se bave Kantom, smatra Raguž, previđaju da je Kant napisao i treću kritiku, »Kritiku rasudne snage« i to stoga što ni kroz učenje o postulatima nije vidio uspješno premošćen jaz između nadosjetilnog i osjetilnog. Smatrati onostranu nadu kao jedini izlaz znači prihvatiti činjenicu da se u ovome životu ne može ostvariti ništa smisljenoga. Kako bi izbjegao sve opasnosti ko-

je proizlaze iz takve tvrdnje Kant je napisao treću kritiku kako bi utemeljio ovostranu nadu u ostvarivost slobode u naravi cijeloga čovjeka, tj. smisao za ljudsko i kako se čovjek ostvarivanju onostrane nade kod Boga ne bi nadao ropski, pasivno, neljudski, nego odgovorno i slobodno.

Tu funkciju povezivanja između naravi, slobode i utemeljenja smisla za ljudsko vrši rasudna moć koju Kant definira kao »spособnost, misliti posebno kao sadržano u općem« (K.d.U. IV, B XXV). Razlikujući između određujuće i spoznajne rasudne snage Kant spoznajnu rasudnu snagu, na temelju subjektivne i objektivne svrhovitosti dijeli na »estetsku« i »teleološku« rasudnu moć koja posreduje između naravi i slobode i omogućuje smisao za ljudsko. No ta funkcija kod Kanta, ističe Raguž, uvijek ostaje »kao da« razina.

U prvom poglavlju prvoga dijela Raguž promišlja kako se smisao za ljudsko pokazuje u estetskoj rasudnoj snazi i to kroz istraživanje triju pojmova koji opisuju osjetilna iskustva koja čine mogućim moralnu slobodu i smisao za ljudsko: lijepo (das Schöne), uzvišeno (das Erhabene) i lijepa umjetnost (die schöne Kunst).

Odgovarajući na kraju poglavlja na sebi zadano pitanje u kojem smislu lijepo, uzvišeno i lijepa umjetnost otkrivaju smisao za božansko-ljudsko autor naglašava kako u Kantovoj estetskoj rasudnoj moći preteže smisao za ljudsko i pokazuje da čovjek po sebi otkriva i stvara čisto unutar-svjetski smisao i unutar-svjetsku nadu. Smisao za božansko ne predstavlja vlastitu temu ovoga dijela, ali je indirektno prisutno. To autora navodi na zaključak da smisao za božansko ovisi o uspjehu estetike. Estetska rasudna moć predstavlja apologiju smisla za ljudsko i na indirektan način za božansko, koje je u pozadini. Kant govori o simboličkom predstavljanju ideje Boga, kada estetski sudovi stoje na sličnoj razini s oni-

ma moralne slobode. Jasno je, smatra autor, da je za Kanta veoma teško misliti zajedno Boga i estetiku te su stoga smisao za božansko i smisao za ljudsko više odvojeni nego povezani.

Govoreći pak u drugome poglavlju prvoga dijela rada o smislu za božansko-ljudsko u teleološkoj rasudnoj moći autor analizira Kantovu fizikalnu teleologiju i teologiju kao etičku teleologiju i teologiju i na kraju se isto tako pita na koji način one otkrivaju smisao za božansko-ljudsko. Naglašavajući kako ovaj smisao ne stoji u središtu Kantove teleologije ističe da Kant pokušava misliti Boga u povijesnom kontekstu. Polazeći od zakona uma i razuma rasudna moć promišlja samostalno i slobodno o svrhovitostima u prirodi i tako neizbježno dolazi do smisla za božansko. Promišljajući o prirodi i povijesti čovjek se treba uvjeriti u nužnost ideje Boga. Stoga Kant svoja teološka promišljanja ne čini apstraktno i individualno nego unutar teleologije, no i takvo promišljanje pokazuje da su smisao za ljudsko i božansko previše odvojeno utemeljeni. Odnos među njima je na razini »kao da«.

No ta razina »kao da« nalazi se u velikoj opasnosti da bude fiktivna i nerealna, bilo kada je u pitanju smisao za ljudsko kao i smisao za božansko. Kant je u potpunosti subjektivizirao estetiku, jer smisao za ljudsko i božansko nemaju nikakvog stvarno-objektivnog temelja u bitku ili Bogu. Na taj je način njegova estetika utrla put današnjem estetskom vremenu, vremenu u kojem su sva ljudska područja estetizirana. Sve to Kantov sustav dovodi na rub irealnog i fiktivnog.

Drugi dio Ragužovog djela posvećen je Balthasarovoj transcendentalno-teološkoj estetici. Odmah na samome početku autor analizira Balthasarovo shvaćanje našeg »novog doba«, koje osim nekih iznimaka, kod njega rezultira negativno. Prije

svega to proizlazi iz činjenice da Balthasar smatra kako u odnosu na prirodu unutar novovjekovne znanosti čovjek više nije u stanju diviti se nego želi ovladati prirodom. Više nije moguć put do Boga putem prirode nego jedino putem čovjekove nutrine, što je obilježje filozofije prosvjetiteljstva. To pak dovodi do opasnosti da se Boga doživi kao jedan trenutak ljudskoga, njegovo je postojanje garantirano polazeći od ljudskoga te se time gubi razlika među njima. S obzirom da se Boga ne može posredovati putem svijeta, još manje se to može odnositi na Krista koji je isto tako samo jedan od trenutaka duhovnoga ispunjenja čovjeka. Ta se slika pokušala promijeniti u njemačkom idealizmu i romanticizmu. Balthasar je posebice kritizirao misao u kojoj se briše granica između Boga i čovjeka. Osim toga problem leži i u činjenici da je nemoguće misliti apsolutno u jednoj osjetilnoj formi: individualno je uzdignuto u opće. Tako i apsolutno postaje dijelom općega i samo je dio povijesti ljudskoga duha. Balthasar stoga prosvjetiteljsku misao naziva: »Titanizam iz pobožnosti«.

Na taj je način Balthasar vidio i Kantovu filozofiju, mišljenja je Raguž, koju je dobro poznao i kojom se posebice bavio u »Apokaliptici njemačke duše« i u »Slavi«. O tome kao i o prisutnosti Kantove filozofije u drugim Balthasarovim djelima autor govori u prvom poglavlju ovog drugog dijela disertacije.

Balthasar je smatrao da se u Kantovoj filozofiji radi o dijalektici bez analogije, da je on već u lancu koji vodi njemačkom idealizmu, da je gotovo pelagijanskoga stava, kao i da je njegov razum hibridan. Osim toga Kant, smatra Balthasar, govoreći o etici reducira kršćansko na ljudsko-etičko-religiozne sposobnosti. Ono što kod Balthasara u potpunosti nedostaje, smatra Raguž, jest osvrt i bavljenje »Kritikom rasudne moći«.

U drugom poglavlju drugoga dijela Raguž se bavi Balthasarovom transcendentno-teološkom estetikom s posebnim osvrtom na Kantovu filozofiju. Polazi od teze da je transcendentalna estetika forma mišljenja Balthasarovog shvaćanja bitka. Ona je i pretpostavka njegove teološke estetike. Transcendentalnu estetiku Balthasar shvaća kao čuđenje pred bitkom, polazeći od tvrdnje koju je prosvjetiteljska filozofija u potpunosti zaboravila i zapostavila: zašto je uopće nešto, a ne ništa? Odgovor na to pitanje moguć je jedino kroz metafiziku u kojem se biće ne čudi pred bitkom, nego je i bitak prihvaćen kao čudo. Osim toga ta je estetika usmjerena na govor o formi, shvaćena je kao ljubav i promišljena je u prostoru između prosvjetiteljstva i kršćanske vjere. Za Balthasara transcendentalna estetika ostaje otvorenom, nedovršenom i dvoznačnom bez kršćanske vjere.

Ta ga misao navodi da promišlja o teološkoj estetici, koju shvaća kao nadičinje fenomenologizma i subjektivizma zato što u njenom središtu stoji forma Isusa Krista. Govorom o toj formi Balthasar osigurava jedinstvenost, novost i slobodu forme Objave. Kroz pojam forme potrebno je uzeti ozbiljno u obzir ljudskost (pojavnost) i Kristovo boštvo (bit iza pojava). Oba se pola međusobno prožimaju i upućuju jedan na drugoga. Forma se ne može shvatiti ni racionalistički ni empiristički. Teološka estetika predstavlja i oslobađajući pristup formi Isusa Krista. Naime tek putem prihvaćanja Boga onakvim kakav jest, tj. ne poništavajući slobodu, objektivnost i nesvodivost njegove forme. Dakle, čovjek koji se susreće s Objavom mora prihvatiti ozbiljno formu Isusa Krista.

Za Balthasara je, smatra Raguž, teološka estetika ona koja u punini otkriva smisao i značenje transcendentne estetike. Ona je praktički integrirajuća čuvarica iskustva stvorenosti tj. transcendentalne estetike.

U trećem dijelu ovoga rada koji Raguž naziva epilogom, on pokušava ostvariti kritičko povezivanje Kantove i Balthasarove transcendentalno-teološke estetike. Ponajprije se iznova kritički osvrće i promišlja Kantovu estetiku te daje kritički osvrt na Balthasarovu teološku estetiku.

Nakon toga na temelju ostvarenog promišljanja autor se upušta u oblikovanje »Estetske filozofije religije« i »Teološke estetike« upravo polazeći od međusobnog sučeljavanja, približavanja i međusobnog prožimanja dvojice mislilaca.

Kada je o »Estetskoj filozofiji religije« riječ autor polazi od činjenice da je čovjek označen spoznajom i slobodom i u obje ove temeljne datosti i djelatnosti čovjek se pita što može spoznati i što treba činiti. Tražeći odgovor dolazi k sebi i pokušava se ostvariti. U traženju odgovora stalno se osjeća ograničenim, ali i otkriva beskrajni horizont kojem je izručen i izložen i stoji pred njime. Pri tome se pita o svome dostojanstvu kao i o tome je li svijet uopće smislen. Iskustvo lijepoga i uzvišenoga omogućuju čovjeku da smislenost svijeta, ljepotu svoje egzistencije i bitka doživi drugačije nego kroz spoznaju i slobodu te da se kroz to iskustvo otvori Bogu.

Estetska filozofija religije predstavlja preduvjet za teološku estetiku, dakle preduvjet koji treba oblikovati kako bi se mogla stvoriti prigoda za vjeru u osobu Isusa Krista. Ona bi, kako napominje Raguž, mogla predstavljati *preambula fidei*, točku na koju bi se nadovezalo u našem vremenu crkvenu teoriju i praksu.

U središtu teološke estetike stoji estetsko iskustvo Isusa Krista. Autor pokazuje kako se u njemu ovo iskustvo radikalizira, produbljuje i ispunja i kako on postaje simbolom pravog i ispunjenog estetskog iskustva. Teologija se pri tome, slično estetici, kreće između spoznaje i moralnosti. Ona nije ni spoznajna teorija ni moralno uče-

nje nego se prvenstveno mora baviti smislonošću čovjeka, bitka i Boga. Stoga, smatra Raguž, teološka estetika predstavlja teologiju smisla te treba razviti jezik koji radikalizira racionalnost i moralnost kako bi se mogao oblikovati isusovski smisao za božansko-ljudsko. U tome smislu bi se teološki govor i teološki nauk o spoznaji mogli nazvati estetskim. Ali teologija ako ne želi biti samo jedna lijepa teologija smisla, nego i uzvišena teologija koja se suočava s krizom i borbom zato što je kulminacija Isusove uzvišenosti Getsemani i smrt na križu. Svako suočavanje s Kristom dovodi ju u krizu i pokazuje joj vlastite granice i slabosti. U isto vrijeme ona se kreće unutar smislenosti i blaženosti vjere u Isusa Krista premda se ta vjera u pojedinim povijesnim situacijama uzvišenosti mora bolno probijati i proživljavati.

Ivica Raguž pokazao je ovom disertacijom da je vrsni poznavatelj Kantove i Balthasarove misli. Prihvativši se ove teme i obradivši je na ovaj način pokazao je da posjeduje i sposobnost teološkog zamišljanja koje ide onkraj već čitanoga i promišljanoga. Njegov je rad pokazatelj da hrvatska teološka misao dobiva jednog ozbiljnog teologa koji promišlja i osjeća ne samo probleme nego i moguće nove pravce razvoja teološke misli.

Željko Tanjić

Božo LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., 455 stranica.

U rukama mi je izvrsna Lujiceva knjiga o starozavjetnim prorocima. Lujić ju je sastavio, kako sam piše u predgovoru, na temelju svojih zapisanih predavanja i pojedinih studija koje je tijekom dužeg ra-